

Marcel MAUSS

**Eseu
despre dar**



ESEURI DE IERI SI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția

ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

11

Colecție coordonată de : Luca PIȚU și Silviu LUPESCU

Coperta : Dumitru SCORȚANU, Cătălin ȘOLDAN

MARCEL MAUSS (1872—1950), reputat etnolog, sociolog și istoric francez al religiilor. A fost discipolul și colaboratorul apropiat al lui Durkheim. Profesor de istorie a religiilor la École des Hautes Études din Paris și la Collège de France. Din 1925, director al Institutului de etnologie al Universității din Paris. Colaborator la revista *L'Année Sociologique*, după 1920 șeful secției de religie al publicației.

Lucrări importante : *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902—1903); *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos* (1904—1905); *Salutations par rire et les larmes* (1922); *L'expressions obligatoires des sentiments* (1922); *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923—1924); *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924); *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité* (1926); *Les techniques du corps* (1936); *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de «moi»* (1938).

Ediție de referință : Marcel Mauss — *Sociologie et anthropologie*, cu o introducere în opera autorului de Claude Lévi Strauss, colecția «Sociologie d'aujourd'hui», Presses Universitaires de France, Paris, 1973.

Marcel Mauss — *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.

în *Année Sociologique*, seria a II-a, 1923—1924, vol. I, Paris.

© Toate drepturile asupra prezentei ediții aparțin
Institutului European pentru Cooperare Cultural-Științifică Iași

I.S.B.N. 973-9148-07-7

Marcel Mauss

Eseu despre dar

În românește de Silvia LUPESCU



Studiu introductiv de Michel BASS

În românește de Dumitru SCORȚANU

INSTITUTUL EUROPEAN

IAȘI

1993

MICHEL BASS (n. 1954, Paris), este de profesie medic, avînd multiple preocupări vizînd aspectele mai puţin studiate ale practicii medicale şi sociale: psihanaliză, antipsihiatrie, sociologie, spitale psihiatrice, închisori, dezvoltarea în lumea a treia. Susţine teza de doctorat în 1979 cu o lucrare referitoare la un model de transformare a relaţiilor medic-pacient. O a doua în pregătire, despre socio-economia dezvoltării. După experienţa marocană şi un stadiu de cercetare în S.U.A. (Universitatea Minnesota), revine în Franţa, specializîndu-se în probleme de evaluare a practicilor de sănătate. În prezent, este director la AFRESC (Association Action, Formation, Recherche, Expérimentation en Santé communautaire) şi responsabil cu cercetarea la CRESF (Comité Régional d'Éducation pour la Santé, Île de France). Cadru didactic asociat la École National de la Santé Publique.

STUDIUL INTRODUCŢIV

O sursă încă insuficient exploatată
de analiză socio-politică :

„Eseul despre dar“ de Marcel Mauss

Marcel Mauss este acel intelectual tipic al Franţei începutului de secol XX : scriitor, erudit, elaborînd teorii atît de avansate încît par simple, învechite şi cunoscute tuturor. Or, aceste teorii sînt atît de clare şi avansate încît par a nu ieşi din sfera pur speculativă. Fiind în afara paradigmei¹, ele sînt contestate. Aceasta nu înseamnă însă că oamenii de ştiinţă nu le cunosc, ci că teoriile lui Mauss nu fac obiectul cercetărilor pe care le-ar merita. De fapt, cercetările nu sînt, de regulă, decît dezvoltări şi verificări ale modelului dominant (utilitarismul). Constatăm faptul paradoxal că interpretările teoriilor lui Marcel Mauss (care sînt situate în afara modelului acceptat) aparţin de fapt modelului iniţial. Astfel, teoria lui Mauss îşi pierde din semnificaţii şi, în consecinţă, nu produce încă aplicaţii şi politici adecvate. Din momentul în care Mauss a deschis drumul interpretării unor forme recente de organizare socială ca fiind corelate cu *darul*, dezvoltarea unor asemenea analize a constituit întotdeauna o simplă excepţie. Analiza *maussiană* ar fi permis să se evite reducerea, de către unele analize prea

¹ Pentru a relua terminologia lui T. Kuhn : Paradigma este un „model sau o schemă acceptată“ în interiorul căruia oamenii de ştiinţă îşi pot dezvolta teoriile. Aceasta înseamnă că o nouă teorie, neconformă modelului are toate şansele să fie neacceptată sau ignorată. „Paradigmele îşi cîştigă locul lor privilegiat pentru că ele reuşesc, mai bine decît concurenţele lor, să rezolve cîteva probleme (...). A reuşi mai bine nu înseamnă a reuşi în totalitate“ (*La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, p. 46). În cazul lui Mauss, vom demonstra că aportul său deschide un nou cîmp paradigmatic.

sumare, efectuate de regulă în termeni ca *justiție socială* și dreptul populațiilor, la simplul lor aspect utilitarist, a problemelor sistemelor sociale.

Este oare această lipsă de valorificare datorată caracterului aparent simplu al teoriei? Sau, poate, surselor sale prea diverse și prea erudite pentru marea masă a actorilor sociali? Am putea spune, mai degrabă, că această perioadă marcată de un liberalism care accentuează economicul și juridicul (de la Hegel la Marx, de la Hobbes și Locke la Montesquieu și Rousseau, de la Ricardo și Smith la Pareto), se bazează pe o interpretare a societății caracterizată printr-o axă ce leagă *piața* pe de o parte (dimensiunea naturală a societății) și *statul* (dimensiunea artificială a societății), pe de altă parte.

Paradigma dominantă cu privire la societate : statul și dreptul stau la baza raporturilor sociale

Pe această axă, dimensiunea socială și dimensiunea simbolică ale societății sînt doar factori particulari care sînt asociați intereselor grupurilor constituite precum și organizării politice și celei administrative ale societății. Luată ca un întreg, societatea în toată complexitatea sa este analizată doar în acest mod. Relațiile între indivizi se întemeiază pe contracte, stabilite între persoane avînd libertatea de a le încheia. Libertatea este astfel noțiunea esențială a acestei axe. Considerînd această axă fie la dreapta (accentul deplasat pe *piață* ca singur regulator al intereselor omenești, presupunînd că acestea se pot evalua material), fie la stînga sa (contractele, pentru a exista, presupun reglementări stabilite între oameni, căci singură, liberă manifestare a intereselor este contraproductivă), factorul determinînd preponderența uneia sau alteia din cele două situații este cantitatea sau calitatea libertății oamenilor.

Bineînțeles, folosit așa cum o face Hannah ARENDT, cuvîntul libertate s-a uzat într-o asemenea măsură încît s-a golit treptat de orice semnificație. S-ar părea totuși că libertatea, care constituie axa liberalismului economist și juridic, corespunde mai degrabă „liberului arbitru” decît libertății de a în-

treprinde : „datorită deplasării filosofice a acțiunii către decizie, și a libertății ca mod de a fi, manifestat în acțiune, la *liberum arbitrium*, idealul libertății nu va mai fi virtuozitatea (...), ci suveranitatea, ca ideal al unui liber arbitru independent de alții, acționînd în cele din urmă împotriva acestora”². Rolul politicii, care se reduce din ce în ce mai mult la rolul statului, acesta fiind, de altfel, expresia teoretică a intereselor oamenilor, considerate ca un ansamblu de „monade”, este să asigure un „monadism” suficient pentru ca fiecare individ să-și poată exercita acest liber-arbitru. Nimic, sau aproape nimic, nu trebuie să împiedice individul să-și realizeze opțiunile. Datorită faptului că aceste opțiuni vor fi multiple, individuale, societatea ca întreg se va constitui în așa fel încît opțiunile unora să nu fie prea defavorabile altora. A restrînge posibilitățile de alegere înseamnă a diminua cîmpul posibilităților și, prin urmare, a diminua șansele reglementărilor „naturale” dintre oameni. Se înțelege că aceste schimburi se bazează pe o valoare comună care este interesul fiecărui individ de a schimba. Așa cum afirma H. ARENDT, acțiunea este redusă la fabricație, ceea ce conduce la a considera drept schimb doar schimbul produselor fabricate, și drept nevoie de schimb doar interesul oamenilor de a schimba între ei, interes ce se dorește contractualizat.

Această axă conduce și în prezent politica modernă (adică aceea pe care Occidentul a impus-o încetul cu încetul întregii lumi), determinînd rolul statului, formele relațiilor sociale de schimb, modul în care schimbul poate fi mutual profitabil și permite creșterea avuției globale. Să precizăm că, în acest model axiomatic, creșterea bogăției este pusă ca o condiție a bunăstării și a libertății oamenilor, dar că, reciproc, aceasta nu poate proveni decît de pe urma libertății indivizilor.

Această axă dreapta-stînga, stat-piață, privește justiția socială, funcțională și utilitară. Justiția bazîndu-se pe libertate, aceasta bazîndu-se, la rîndul ei, pe capacitatea actorilor sociali de a fabrica bunuri. Economismul și productivismul alimentează toate tendințele acestei axe. Libertatea de întreprindere este o axiomă. Dar de a întreprinde în fabricație. Fiecare trebuie să-și poată satisface nevoile, nevoi pe care fiecare trebuie să

² H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 212.

și le poată estima la justa lor valoare (adică pe care fiecare trebuie să și le poată judeca liber, să fie el însuși liberul arbitru).

Libertate, egalitate și justiție socială

Această axă a libertății și a justiției sociale utilitare, deși fundamentală, lasă de o parte (neagă) unele probleme esențiale ale vieții sociale. De exemplu, cine instituie aceste nevoi, sau conștientizarea propriilor nevoi? Cum le putem reduce la concret, la utilitar?

Axa dreapta-stînga fixează noțiunea de libertate. La dreapta, ca și la stînga, este vorba despre aceeași libertate, și anume de liberul arbitru. Dar „*liberum arbitrium* nu este nici spontan și nici autonom”³, ceea ce face ca „spațiul acordat libertății să fie foarte restrîns. Se dezbat doar *căile* ce duc la o țintă considerată ca fiind atinsă”⁴. *Liberum arbitrium* este această „libertate de a alege între două sau mai multe obiecte sau conduite acceptabile (și nu) posibilitatea de a începe ceva nou”⁵. Diferențele dintre dreapta și stînga nu permit, deci, decît într-o mică măsură, să uzăm de noțiunea de libertate: țelurile nu intră în discuție, și sînt global identice, fiind posibile doar alegeri „strategice”. Diferența va apare într-un alt registru, și anume cel al egalității dintre cetățeni. La dreapta, se va considera că egalitatea este contra-productivă în spiritul libertății și justiției sociale, din moment ce a egaliza libertățile revine la a restrînge libertățile unora și a crește libertatea altora, care nu și-au exprimat această nevoie (nu au întreprins nimic în acest scop). Acest aspect, împins la extrem, poate fi de asemenea considerat ca un atentat la libertate. El va fi contra-productiv din punct de vedere al justiției sociale din moment ce constrîngerile îi vor împiedica pe indivizi să se exprime plinar, ceea ce antrenează diminuarea posibilităților de a alege și de a edifica ceea ce este necesar bunăstării colective.

³ H. ARENDT, *La vie de l'esprit* 2, *Le vouloir*, Paris, PUF, 1992, p. 80.

⁴ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 79.

⁵ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 44.

La stînga, egalitatea va fi considerată ca necesară creșterii globale a libertății, în ciuda restrîngerii unor libertăți individuale. Determinanții acestei libertăți fiind esențialmente de ordin material, egalitatea resurselor și satisfacerea nevoilor materiale vor crește în medie. Sau, dacă media nu va crește, atunci media celor sărmani va fi cea care se va ameliora sensibil.

Problema justiției sociale pe această axă dreapta-stînga se rezumă astfel la un sistem simplu, chiar simplist, de oferte: justiția socială constă în a asigura cu prioritate libertatea de alegere a indivizilor, libertate formală, bazîndu-se pe raportarea exclusivă a socialului la utilitar. Libertatea este formală în sensul că aceeași noțiune se interpretează diferit după cum este privilegiată, pentru a atinge sau nu o strategie egalitară (adică după ceea ce este considerat ca fiind mai deranjant pentru libertate). Justiția socială, în sensul utilitarismului, este deasupra libertății, oricare ar fi definiția care se dă acestei noțiuni. Este vorba fie de suma, fie de media utilităților individuale. Și într-un caz, și în celălalt, este vorba de același lucru: posibilitatea materială de fabricație și de utilizare a fiecărui. Modurile de manifestare a libertății la un capăt sau la celălalt al axei sînt în mare parte ireconciliabile. Cum este vorba de aceeași noțiune de bază, capacitatea de alegere strategică depinde de factorii conjuncturali și nu de noțiunea însăși. Dacă noțiunea ar fi utilizată așa cum este (cum o face H. ARENDT, de exemplu), ar apărea un fel de indecizie asupra celei mai potrivite strategii (ceea ce este evident din moment ce ne aruncăm privirea asupra lumii).

Aceasta antrenează două consecințe posibile:

— sau se consideră că totul se poate evalua, ceea ce nu este, desigur, cazul;

— sau se explorează alternative.

În practică, fiecare este pus să aleagă, în chiar interiorul conceptului de libertate, aspectele care convin cel mai bine propriilor opțiuni strategice (opinii). Argumentația și retorica sînt identice și nu diferă decît punctele de vedere. S-ar putea gândi că și pozițiile unora și ale celorlalți, sprijinindu-se pe o bază comună, nu ar trebui să conducă la poziții incompatibile. Dar, în practică, ele sînt ireconciliabile: fiecare va găsi argumente dovedind că celălalt restrînge libertatea. Cîștigătorul nu

este, în pofida celor ce lasă să se creadă, cel care asigură o mai mare libertate, ci acela care a folosit cele mai bune mijloace pentru a-i face pe alții să admită că este bună doar concepția sa despre libertate. Nici o dezbatere nu este posibilă atîta vreme cît fiecare protagonist va oferi celui alt element care-i infirmă teza. Cu atît mai puțin cu cît chiar noțiunea și argumentația se bazează mai degrabă pe împrejurări decît pe judecăți.

Manifestările sînt următoarele: pentru un susținător al strategiei „de dreapta”, strategia egalitaristă de stînga antrenează o restrîngere a libertății reale, în ce privește viața „socială” (diminuarea libertății de a întreprinde, în sfera privată). Reciproc, pentru strategia „de stînga”, strategia liberală de dreapta corespunde restrîngerii vieții economice a indivizilor (șomajul este un avatar al acestei strategii). Stînga este întotdeauna acuzată că atentează la „drepturile omului” (restrîngerea sferei private, a proprietății individuale); dreapta este acuzată că atentează la adresa cetățenilor prin sărăcie și șomaj. În cele două cazuri, o viziune totalitară întunecă societatea: ea nu este decît un ansamblu de indivizi mînați de interese personale. Acest sistem obligatoriu și total de interpretare este unidirecțional și bipolar: indivizii nu sînt mînați decît de interese, puțin accesibile sau chiar inaccesibile, voinței. Această viziune totalitară stă la baza unei gîndiri dihotomice (dreapta/stînga, stat/piață, libertate/oprimare), pe care, puțin cîte puțin, Europa a impus-o lumii întregi. În acest sens, ni se pare abuziv să definim caracterul totalitar al unei societăți doar prin referirea la totalitarismul „de stînga”, al statului. Funcțiile sociale avînd baze comune, strategiile folosite (de control social) nu diferă decît prin modalitățile de expresie. De exemplu, în societățile occidentale, cine poate să spună dacă este vorba de un plus, în sensul libertății, faptul că se închid în arest preventiv tineri toxicomani? (peste 20 000 de deținuți pentru aceste motive, numai în Franța).

Societate, stat, normă

În aceste condiții, interpretările societății se dezvoltă într-un cadru conceptual închis. La fel și în ceea ce privește raportul dintre *normă* și *drept*. Cînd Hegel interpretează ideea

de normă, o face în acel sistem de gîndire în care dreptul este expresia umană a unei naturi (societatea), în care statul este reflectarea acestei norme, și care nu poate fi numit, formulat, gîndit ca un obiect ce poate fi influențat. Dacă el a sesizat, într-adevăr, că „nu individul ca atare constituie absolutul adevărat, ci individul formal: veridicul este sistemul de viață etică (...)”⁶, și „individul este produsul societății civile [și] formarea societății civile este posterioară formării statului, care trebuie s-o preceadă ca fiind ceva independent, pentru ca societatea să poată exista”⁷.

Altfel spus, formarea statului ar fi, în aceste condiții, actul de naștere al societății, care și-ar fi putut apoi dezvolta propriile sale procedee de reglare. Apariția politicii, și în măsura în care acesteia îi este caracteristică însușirea conștientă (sau prin intermediul conștiinței) a naturii de către om (sau a naturii umane), ar fi coincis cu apariția dreptului. Dreptul ar constitui expresia conștientă a normei. Statul ar fi raționalizarea juridică a raporturilor sociale (de pildă a intereselor) dintre ființele omenești. Această raționalizare produce socializarea (cultura, victorie a omului asupra naturii) și organizarea oamenilor în cadrul societății: societatea civilă produce modalități practice de reglare internă. Sîntem însă în fața unui sistem plin de contradicții: ce s-ar putea spune despre organizarea societății (sînt acestea organizate?) înainte de „inventarea” statului? Despre aceasta să fie vorba atunci cînd se vorbește despre comunitarism și de comunismul primitiv? Un non-partaj esențial, bazat nu pe conștiință, ci pe instincte? Pe de altă parte, ce este acest „absolut adevărat” despre care vorbește Hegel, cum se manifestă el și ce rol joacă în apariția unei societăți (și deci și a statului)? Să se bazeze oare statul și modalitățile de reglare ale societății civile doar pe materialitate, pe acea asociere liberă și conștientă dintre oameni, într-un cuvînt, pe dialectica sistemului de necesități? Are, oare, sens să se formuleze obiecția că „în pofida reglării efectuate de chiar instituțiile interne societății civile, cum ar fi poliția și corpo-

⁶ F. HEGEL, *Droit naturel*, p. 170, citat de S. MERCIER-JOSA în *Libéralisme et état de droit*, Paris, Méridien Klincksieck, 1992, p. 64.

⁷ F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 182, add., p. 215, citat de S. MERCIER-JOSA, *op. cit.*, p. 65.

rația, dialectica sistemului de necesități nu are ca rezultat bunăstarea generală și durabilă a tuturor⁸? Și, în această accepțiune, că ceea ce va asigura cu adevărat bunăstarea generală și deci coeziunea socială ar fi în legătură cu această raționalizare juridică a normelor, concentrată în noțiunea de stat? În asta va consta politica; fără stat, nici politică.

Caricatură a unei „analize tautologice”, în care principala metodă de interpretare constă în a gândi societatea ca rezultat al unei raționalizări juridice organizate în jurul „dialecticii necesităților”. Bilanțul nu poate fi deci evaluat decât în termenii satisfacerii într-o măsură mai mare sau mai mică a acestor necesități. Trăim într-o lume închisă în ea însăși: societatea a început cu organizarea conștiință destinată să satisfacă necesități, iar măsurarea gradului de socializare se va face prin gradul de satisfacere a acestor necesități. În consecință, nu există societate decât dacă se realizează satisfacerea necesităților (care, pentru a exista, trebuie să fie conștiente). Problema este că însăși noțiunea de necesități este, prin natura sa, o reprezentare colectivă și nu una absolută. Ceea ce înseamnă că nu există societate decât dacă ea poate să răspundă nevoilor, așa cum sînt ele exprimate în societatea noastră. Nu există altă societate în afară de a noastră...

Se impune să ne întrebăm despre relevanța unor asemenea concepte pe care se bazează esența dezvoltării Europei moderne, cu credința în universalitatea concepțiilor sale și dorința de a o impune și altora. Nu există și acolo raporturi sociale, care consolidează grupurile umane, și le conferă o anumită coeziune (chiar și în afara statului)? Raporturile sociale situate în afara oricărei conștiințe politice, nu au determinat deja formarea grupurilor umane ca societăți?

⁸ S. MERCIER-JOSA, *op. cit.*, p. 68.

⁹ În legătură cu acest subiect, v. P. CLASTRES în *La société contre état*, Paris, 1974, p. 186. Clastres a împins această afirmație pînă la a considera că unele societăți fără stat s-ar fi constituit, într-adevăr, împotriva statului, chiar dacă ele nu i-au cunoscut existența. Această capacitate de a evita o potențialitate este o teză interesantă dacă o comparăm cu ideea raționalității juridice ca unică formă de organizare socială a puterilor și intereselor. Într-o carte consacrată lui Clastres (*L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987), MIGUEL ABENSOUR insistă asupra acestor puncte care îmi par esențiale: să nu asimilăm existența socialului cu existența statului, și să nu asi-

Întrebarea poate fi pusă și altfel: dacă societatea este determinată de, și în același timp determină, o cultură, atunci pe ce se bazează norma? Cum se manifestă concret norma în cadrul acțiunilor sociale? S-ar părea, dacă-l urmărim pe M. Freitag, că sîntem în fața unei „probleme fundamentale care nu a fost niciodată clarificată cu adevărat, din moment ce chiar pozitivismul se mulțumește să o îndepărteze: cea a naturii fundamentale a normalității, înțeleasă sub dublul său caracter ontologic și epistemologic, adică atît ca dimensiune immanentă acțiunii umane social-istorice pe de o parte, cît și ca o caracteristică intrinsecă oricărui discurs critic referitor la chiar această realitate, pe de altă parte”¹⁰. Cu siguranță, în științele sociale, istorice, economice, existența normelor deranjează: ea ne trimite într-o zonă obscură a științei pozitive, la aflarea dimensiunii unei transcendente; există, oare, în vreo societate umană zone care să consolideze rațiunea, zone care să nu fie supuse organizării? Altfel spus, are cultura vreo latură ireductibil naturală? Sau, pentru a îndepărta problema, este legitim să reducem dimensiunea normativă la cea a dreptului și să afirmăm că se „vorbește despre o realitate a cărei cunoaștere (...) este de neimaginat, în afara unei norme — și care să fie acceptabilă de către toate părțile interesate. Și dacă se acceptă această idee a normei sociale, se va accepta atunci și ideea potrivit căreia această normă trebuie să fie elaborată în cadrul legii, și bineînțeles, ideea unei legi instituționale”¹¹?

Restrîngerea normei la dubletul juridico-economic al axei stat-piață este caracteristică modernității. Este vorba de o manieră de a privi lucrurile, de o anumită reprezentare a modernității, adică „ideologia legitimării imediate a pierderii normativității, a reducerii acțiunii la comportament, a unei culturi a imediatului în care viața își va pierde orice referință la propriul ei trecut și orice orientare spre viitor (...)”¹².

milăm puterea cu statul. „O societate contra statului nu desemnează o societate fără politică, și cu atît mai puțin un refuz al politicului [și, citînd *La société contre l'état*]; nu se poate gândi socialul fără politică: cu alte cuvinte, nu există societate fără putere” (p. 117—118).

¹⁰ M. FREITAG în *La revue du MAUSS*, nr. 4, Paris, La découverte, 2-ème trimestre 1989, p. 27.

¹¹ CL. ROCHE, *Libéralisme et état de droit*, *op. cit.*, p. 52.

¹² M. FREITAG în *La revue du MAUSS*, nr. 4, *op. cit.*, p. 32.

Norme, modernitate, reprezentări

Dialectica interesantă pentru noi, în acest studiu, constă în aceea că această ideologie a modernității, această a-normalitate, are toate caracteristicile unei reprezentări colective în sensul în care le definea Émile DURKHEIM. Lucrul care sprijină gândirea conștientă și pozitivă referitoare la sfârșitul normativității (la sfârșitul ideologiilor, în limbaj obișnuit), este un punct evident neclar, un punct al non conștiinței absolute, o zonă în care irupe dimensiunea normativă a societății (dar oare ne-a părăsit ea vreodată?). Într-adevăr, cum am putea să afirmăm că prin cunoașterea dimensiunii normative vom reuși să o organizăm și să o controlăm, dacă aceasta nu ar aparține ea însăși cunoașterii? Gândirea științifică, pozitivistă, a încercat să elimine acele aspecte ale raporturilor umane care nu sînt conștiente, contractualizîndu-le. Oamenii de știință au încercat să prelucereze sau să explicitizeze dimensiunea normativă a societății, gîndind că astfel va putea fi organizată, cu alte cuvinte artificializată.

Acest demers va fi găsit cel mai explicit în opera lui Durkheim, îndeosebi în *Formele elementare ale vieții religioase*. Sociologia, știința a societății, nu poate ignora importanța legăturilor sociale, ceea ce constituie forța de coeziune a ființelor omenestii. Durkheim o demonstrează încă din 1912, în studiul său despre religii. El afirmă ceea ce mulți oameni de știință sau pozitiviști încercaseră să infirme anterior: „cauza obiectivă, universală și eternă a acestor senzații *sui generis* din care este alcătuită experiența religioasă, este societatea”¹³. Și continuă: „marile instituții s-au născut din religie. [cu următoarea remarcă, în notă] în plus, valoarea economică este un fel de putere, de eficacitate, și noi cunoaștem originea religioasă a ideii de putere”¹⁴. Astfel, religia, sistem „pre-social” în sensul în care practicile rituale și religioase existau cu mult înaintea societăților ce aveau stat (în asta constă importanța inducției efectuate de Durkheim, pornind de la religiile societă-

¹³ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985, p. 597.

¹⁴ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 598.

ților „arhaice”), există cu certitudine. Știința sociologică nu poate decît să se încline în fața evidenței: „este un sistem de fapte date; într-un cuvînt, este o realitate. Cum ar putea știința să nege o realitate?”¹⁵. Pozitivismul logic trebuie să recunoască existența unei realități sociale dominante (și nu numai prelogice). Va fi nevoie de solide justificări în mediul științific pozitivist al epocii: nu există antinomie între știință și religie. Nu i se mai contestă religiei decît „dreptul de a dogmatiza asupra naturii lucrurilor”¹⁶.

Teoria pe care o va dezvolta Durkheim este aceea a reprezentărilor colective. Ea deschide calea unui nou mod de interpretare care va putea depăși noțiune de individ sau de grup. Societatea nu mai este o simplă colecție de indivizi „deoarece o societate nu constă pur și simplu în masa de indivizi ce o formează (...), ci în primul rînd în ideea pe care și-o face despre ea însăși”¹⁷. Astfel se impune noțiunea de reprezentare, atunci cînd se examinează locul religiei în societate. „Ceea ce [limbajul] exprimă este maniera în care societatea, în întregul său, își reprezintă obiectele experienței. Noțiunile care corespund diverselor elemente ale limbajului sînt reprezentări colective. Conceptele sînt reprezentări colective. (...) Fiecare civilizație posedă propriul său sistem organizat de concepte, care o caracterizează. (...) Or, o reprezentare colectivă este supusă în mod necesar unui control mereu repetat. (...) Reprezentările colective conțin deci, în mod necesar, elemente subiective”¹⁸. Plecînd de la aceste formulări, dispunem de un aparat conceptual (adică teoriile lui Durkheim fac să avanseze nivelurile de reprezentare ale societății, cel puțin din punct de vedere științific) care va permite să se examineze în altă manieră raporturile umane. Altfel decît doar prin prisma intereselor și utilităților.

¹⁵ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 614.

¹⁶ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 614.

¹⁷ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 604.

¹⁸ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 620, 621, 622, 625, 634.

Hiperpozitivismul neagă pozitivismul

Dar probabil că Durkheim simte primejdia. Acceptînd conceptele ca fiind reprezentări colective, atunci ce este știința, care produce ea însăși concepte? „Valoarea pe care o atribuim științei depinde, într-un cuvînt, de ideea pe care ne-o facem în mod colectiv asupra naturii acesteia și asupra rolului său în viața societății; adică ea exprimă o stare de opinie”¹⁹. Într-un anumit fel, sîntem aici la una dintre limitele științei pozitiviste: ceea ce demersurile științifice ne permit să observăm este poate chiar faptul că demersul științific este în primul rînd născut dintr-un sistem de reprezentări. Este o optică depinzînd de opinia fiecăruia. Hiperpozitivismul lui Durkheim tinde în practică la un puternic relativism, la o negare progresivă a pozitivismului: „știința opiniilor nu face opinie (...). Știința continuă să depindă de opinie în momentul în care pare a-i dicta (...). Forța sa de a influența opinia provine de la opinie”²⁰.

Nevoită să considere drept obiect orice eveniment real, știința raționalistă și pozitivistă a sfîrșit prin a trebui să interpreteze ceea ce, pentru ea, era obiect al negării: dimensiunea simbolică și colectivă unind oamenii în cadrul societății. Pînă atunci, „poziția raționalistă [avea] o forță aparent irezistibilă [ținînd] de legăturile extrem de strînse care unesc patru entități pe jumătate reale, ideale pe jumătate: rațiunea, știința, democrația și Occidentul”²¹. Cum să raționalizezi iraționalul societății (sau ceea ce este considerat astfel)? Cum să admitem supraviețuirea arhaismelor în modernitate? Într-o primă fază, scopul încercărilor raționaliste este să elimine din societate toate practicile iraționale: lumina rațiunii și a cunoașterii se revarsă poate sărmanii oameni, victime ale întunericului (obscurantismului). Întunericul nu este decît orbire sau cecitate, absența teoriei (în sensul în care teoria semnifică lucrul văzut). Nimic din credințele arhaice nu pare să aparțină unei construcții „civilizate”, adică lipsa conștiinței iraționalului nu putea duce la această domnie a libertății statului contractual. În trecere se

¹⁹ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 626.

²⁰ E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 626.

²¹ A. CAILLE, *La revue du MAUSS*, nr. 4, p. 124.

uită *polisul* socratic. Rațiunea ca fiind cea care iluminează acțiunea nu este recentă în constituirea gândirii occidentale²²; alegoria peșterii lui Platon²³ ne reamintește oricînd teama filosofului față de gîndirea normală.

Hiperpozitivismul lui Durkheim (religia este un act social atîta timp cît îi putem distinge manifestările în cadrul societății) duce în final la a pune în discuție raționalitatea pe care s-ar baza lumea. Mai duce, de asemenea, la relativizarea gîndirii* și la obligația de a recunoaște faptul că „societatea se expune riscului unei posibile autodistrugerii sub impactul unei raționalități instrumentale și calculate atotputernice”²⁴. Să fie factorii sociali cei pe care analiza pozitivistă și raționalistă nu i-a luat în considerare? Sau este vorba de o transcendență a cărei reducere raționalizată ar conduce la autodistrugere? Religia, pentru a relua exemplul lui Durkheim, are o funcție socială observabilă și evolutivă, sau este un constituent al tuturor societăților? Acest relativism se alătură poziției lui P. K. Feyerabend²⁵ (considerat de altfel, de unii, ca fiind un neopozitivist) la care relativismul nu este sinonim scepticismului sau imobilismului. Relativismul său nu devine fatalism. Chiar dacă o realitate ne depășește, ne rămîne posibilitatea de a alege. Exprim-

²² Aș dori să precizez aici că noțiunea de Occident se referă la o cultură europeană comună și nu la recente și efemerele clivaje politice ale secolului XX.

²³ PLATON, *La République*, VII, 514 b, Paris, Flammarion, 1966, p. 273—277.

* Adică ceea ce ne rămîne atunci cînd „ne întoarcem la noi”, și care se regăsește doar cînd sîntem față în față cu noi înșine.

²⁴ G. BERTHOUD, *La revue du MAUSS*, nr. 1, 3-ème trimestre 1988, p. 165.

²⁵ P. K. FEYERABEND, *Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1989. Pentru P. K. F., „relativismul democratic nu exclude cercetarea unei realități obiective (...). Obiectivismul este tratat ca o tradiție între atîtea altele” (p. 74). În acest cadru, cercetarea lui Durkheim asupra religiei, cercetare „obiectivă” a tradiției, dar finalizată printr-o negare a ceea ce constituie obiectivismul, este interesantă; acest tip de contradicție — cercetarea realității este obligatoriu rațională deși această realitate nu este obligatoriu rațională — determină cu ce ajunge pozitivismul raționalist să se nege pe sine. Aceasta explică, de asemenea, de ce putem să îl considerăm pe P. K. F. ca fiind „nepozitivist”. Această dispariție a frontierelor gîndirii, impusă de realitatea pe care doar știința este datoare să o reprezinte (obiectiv), creează posibilitatea metodologică de a realiza o schimbare paradigmatică.

marea oamenilor va reflecta în aceeași măsură pozițiile personale care se vor manifesta ca atare (adică nedisimulate sub masca adevărului), ca și gândirea eficientă în cadrul cunoașterii științifice.

Științele contemporane, în mod deosebit științele sociale, au ele vocația de a extrage iraționalul din practicile sociale, pentru a promova practici „non-obscurantiste”? S-ar părea că după Durkheim și (mai ales) Mauss, „științele sociale au înlocuit progresiv idealismul abstract care legitima societățile ce promovau progresul, ordinea și rațiunea”²⁶, relativizând locul elementului rațional-conștient.

Reîntoarcerea la critica liberalismului: programul anti-utilitarist al lui Marcel Mauss

Mary Douglas, în introducerea traducerii engleze a *Eseului despre dar*²⁷ afirmă că „Eseul despre dar este o ilustrare remarcabilă a metodei pozitivistă” (p. 102). Dezvoltările noastre precedente ne conduc mai degrabă la a gândi că de la gândirea pozitivistă nu rămîne decît un ansamblu de tehnici (observația, comparatismul, ca o combinație situată între etnologie, istorie și sociologie) a cărei finalitate este cu certitudine depășită. Proiectul este relativist: cine conferă valoarea (relativă) și realitatea societăților? Există trăsături comune pe care s-ar fonda existența societăților fără stat și a celor ce cunosc statul? A pune această întrebare este echivalent cu a pune la îndoială ideea mecanicistă a progresului societății. Se poate ilustra această schimbare de paradigmă în felul următor: să ne imaginăm niște ființe vii, bidimensionale. Ele nu concep decît planul, cea de-a treia dimensiune, spațiul, fiindu-le inaccesibilă. Toate științele unor asemenea ființe se vor dezvolta în această lume cu doar două dimensiuni. A introduce ideea unei alte dimensiuni ar reveni la a nega observația, rezultatul oricărei experiențe sensibile, chiar sofisticată, și la a pune în discuție metoda. Acest lucru permite să se depășească experiența sensi-

²⁶ M. FREITAG, în *La revue du MAUSS*, nr. 4, op. cit., p. 61.
²⁷ M. DOUGLAS, în *La revue du MAUSS*, nr. 4, op. cit., p. 99—115.

bilă (observația), pentru a construi o nouă teorie într-o nouă paradigmă (modelul tridimensional). În domeniul analizei societăților, se poate întrevădea o altă dimensiune a societății tocmai prin relativizarea datelor și a interpretării faptelor relative la societatea în care trăim. Avansul luat de Mauss (față de Durkheim îndeosebi) constă în aceea că a deschis calea unei critici a modernității, a societății noastre, introducînd ideea că interesele conștiente nu sînt singurele cauze ale relațiilor umane și ale organizării societăților. Chiar dacă nu sînt decît schițe (în particular în concluziile sale de morală, de sociologie economică și morală), se poate spune, după exemplul lui M. Douglas că „el vorbește despre economie și despre politică” (p. 104), că acest text „face parte dintr-un plan ce atacă sistematic teoria politică a epocii sale; este o pîrghie în sprijinul unui program anti-utilitarist” (p. 101) și arată imposibilitatea „liberalismului de a înțelege importanța normelor colective” (p. 105).

Această concluzie nu a fost formulată decît după parcurgerea unui drum lung, sinuos și erudit. Mauss va fi mult mai reticent în inducțiile sale decît predecesorii săi. Titlul de *Eseu despre dar* indică destul de clar limitele pe care le fixează el însuși acestui studiu: „forma și cauzele darului în societățile arhaice”. Noțiunile de valoare și de schimb incluse în dar nu au decît vagi amintiri în modernitatea noastră. Chiar dacă nu putem decît să constatăm importanța instituțiilor cu caracter colectiv în societățile noastre: „nu există popor sau stat care să nu fie încadrat în altă societate, mai mult sau mai puțin nemăriginită, și care să cuprindă toate popoarele”²⁸; „nu poate exista vreo societate care să nu simtă nevoia de a întreține și de a întări, la intervale regulate, sentimentele și ideile colective care-i definesc unitatea și personalitatea”²⁹.

Ipoteza lui M. Mauss indică, de altfel, direcția cercetărilor sale: se poate reduce acea parte a schimburilor, considerată ca fiind constitutivă a legăturilor sociale, la utilitar și rațional? Putem să ignorăm că „ceea ce toți se străduie să ignore este mecanismul uriaș al schimbului simbolic, și mai cu seamă latura

²⁸ E. DURKHEIM, op. cit., p. 609.

²⁹ E. DURKHEIM, op. cit., p. 610.

sa economică, într-un cuvânt, darul ritual³⁰, acest „dar ritual [care] este astfel, la originea unui climat rațional plin de o căldură permanent reîmprospătată (...)“³¹? Darul ritual, pe care Mauss îl pune în evidență, nu este direct vizibil, nici accesibil observației directe, fără medierea unei gândiri speculative care să poată ghida interpretarea. Acest principiu nu se lasă redus sau analizat cu ajutorul instrumentelor conceptuale elaborate pentru înțelegerea schimburilor: economia, ca știință umană a schimburilor, lasă deoparte dimensiunea simbolică a acestora, reducând-o la argumente secundare³². Căci scopul acestei științe nu este altul decât a descrie realitatea obiectivă a schimburilor, cu ajutorul unor instrumente potrivite de observație, adică instrumente a căror finalitate este în primul rând exigența cunoașterii. Darul ritual nu se lasă înțeles decât prin intermediul arhaismului, adică o recunoaștere a acestor „arhaisme“ drept fapte sociale este una dintre condițiile posibilității de a fi a unui discurs asupra existenței însăși a darului. Or, tocmai împotriva acestui arhaism s-a constituit gândirea științifică de tip economic.

Acceptând să ieșim din cadrul cercetării adevăratului obiectiv al schimburilor, putem atunci încerca să-i interpretăm multiplele semnificații, atâta timp cât „rigoarea gândirii nu este inspirată de către cercetarea adevărului, ci de aceea a semnificației. Adevărul și semnificația nu constituie unul și același lucru“³³, adică trebuie să acceptăm (acesta este sensul hiperpozitivismului lui Mauss) să depășim „interpretarea semnificației conform modelului realității“³⁴. Darul ritual nu se lasă redus la un ansamblu de fenomene obiective. Evidențierea sa izvorăște dintr-o apropiere hermeneutică, printr-o interpretare globală și complexă a realității în care trăiesc oamenii. Fe-

³⁰ G. NICOLAS, în *La revue du MAUSS*, nr. 12, trim. III 1991, p. 7.

³¹ G. NICOLAS, *op. cit.*, p. 7.

³² Deși, după cum nota A. INSEL în *La revue du MAUSS*, nr. 12, *op. cit.*, p. 111, „încrederea, autoritatea și ierarhia, oportunismul, spiritul de clan, normele și convențiile și-au făcut apariția, după două decenii, în articole publicate de reviste economice internaționale prestigioase și riguroase“.

³³ H. ARENDT, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, vol. 1, p. 30 (ediția a III-a).

³⁴ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 17.

nomenele ce constituie de obicei începutul și scopul științelor noastre nu au sens în teoria darului, decât într-un fel de inducție operată pornind de la o axiomă: recunoașterea caracterului fundamental al laturii simbolice a schimburilor. Este o axiologie al cărui caracter speculativ îl sesizăm cu ușurință. Dar ea nu trebuie demonstrată, căci „este o lege totală, fără autor“³⁵.

Schimbul și darul: problematica legăturii sociale

După ce a dezvoltat amplu problematica darului din cele două puncte de vedere, subliniind originea sa arhaică (Samoa, Melanezia, Trobriand, Nord-vestul american, dreptul roman, indo-european și hindus, germanic, celtic și chinez), M. Mauss abordează capitolul IV al *Eseului despre dar* generalizându-și demersul: „este posibil să extindem aceste observații la propriile noastre societăți. O parte considerabilă din morală și chiar din viața noastră stă încă sub semnul darului, al îmbinării dintre obligație și libertate“³⁶.

Ceea ce ne interesează în special în noua problematică propusă de *Eseul despre dar* este extinderea sferei de cuprindere a noțiunii de schimb în afara domeniului strict al economicului și al intereselor. Acesta este „mecanismul prin care interesele individuale se îmbină pentru a forma un sistem social fără a mai trece prin schimbul comercial“³⁷. Această formulare a lui Mary Douglas este din nefericire restrictivă: ea creează un fel de dihotomie între legăturile sociale și schimburile comerciale. Ca și cum calea novatoare, aceea care ne va face să ieșim cu adevărat din cadrul gândirii liberale și individualiste, nu ar putea considera schimburile comerciale ca purtătoare ale acestui symbolism. Mai precis, ca și cum schimburile sau structurile sociale interindividuale nu ar fi decât schimburi legate de interesele unor indivizi, pe care ideea de dar le-ar face caduce.

³⁵ G. NICOLAS, *op. cit.*, p. 17.

³⁶ M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1985, p. 258.

³⁷ M. DOUGLAS, în *La revue du MAUSS*, nr. 4, p. 110.

dreptul de urmaş asupra creşterilor de valoare succesive în cazul vânzărilor succesive ale operelor de artă ⁵.

Întreaga noastră legislaţie de asigurări sociale, acest socialism de stat deja realizat, se inspiră din următorul principiu : muncitorul şi-a dăruit viaţa şi munca sa colectivităţii şi patrimonului ; deci, dacă el trebuie să contribuie la asigurări, cei care au beneficiat de pe urma serviciilor sale nu pot înceta să-i plătească salariul, statul însuşi, ca reprezentant al comunităţii, datorându-i — împreună cu patronii şi adăugînd propriul aport — o oarecare securitate în viaţă, securitate împotriva şomajului, a bolii, a bătrîneţii şi a morţii.

Chiar unele obiceiuri recente şi ingenioase, de pildă casele de asistenţă familială, dezvoltate în mod liber şi cu vigoare de industriaşi francezi în favoarea muncitorilor cu familie grea, răspund într-un mod spontan nevoii de a-i ataşa pe indivizi, de a ţine cont de greutăţile şi de interesul material şi moral pe care aceste greutăţi îi reprezintă ⁶. Asociaţii analoge funcţionează în Germania, Belgia şi cu acelaşi succes. — În Marea Britanie, în aceste timpuri de şomaj îndelungat şi teribil, care atinge milioane de muncitori — apare o mişcare în favoarea asigurării în caz de şomaj, asigurare obligatorie, organizată de corporaţii. Oraşele şi statul nu pot suporta cheltuielile imense pentru plata celor fără de lucru, cauza fiind industria şi condiţiile generale ale pieţei. Astfel, unii economişti distinşi, conducători de industrii (domnul Pybus, sir Lynden Macassey) acţionează pentru ca întreprinderile însele să organizeze ajutorul de şomaj pe corporaţii, făcînd ele însele aceste sacrificii. Ei ar

⁵ Această lege nu este inspirată de principiul ilegitimităţii beneficiilor realizate de deţinătorii succesivi. Ea este aplicată într-o măsură redusă.

Este curios de studiat din acest punct de vedere legislaţia sovietică asupra proprietăţilor literare şi modificările acesteia ; mai întîi, totul a fost naţionalizat ; s-a văzut că astfel este lezat artistul în viaţă şi că nu sînt create suficiente resurse pentru monopolul naţional al editării. Astfel, deci, au fost restabilite drepturile de autor, chiar şi pentru clasicii din vechime, aflaţi în domeniul public, cei de dinaintea legilor mediocre ce protejau scriitorii în Rusia. Acum, se poate spune că sovieticii au adoptat o lege modernă. În realitate, ca şi în cazul moralei noastre asupra acestui subiect, şi sovieticii există neştiind pentru al cui drept să opteze : cel al persoanei sau cel asupra bunurilor.

⁶ Domnul Pirou a făcut deja asemenea remarci.

dori deci ca preţul securităţii muncitorilor, al protecţiei împotriva lipsei de lucru, să facă parte din taxele generale ale fiecărei industrii în parte.

După părerea noastră, această morală şi legislaţie corespunde nu unei confuzii, ci unei întoarceri la drept ⁷. Pe de o parte, vedem cum apare şi intră în fapt morală profesională şi dreptul corporativ. Asemenea case de asigurare şi societăţi mutuale înfiinţate de grupurile industriale în favoarea uneia sau alteia dintre operele corporative nu sînt atinse de nici un viciu din punctul de vedere al moralei pure, doar că gestionarea lor este pur patronală. În plus, grupurile sînt cele care acţionează, adică : statul, comunele, stabilimentele publice de asistenţă, casele de pensionari, casele de economii, societăţile mutuale, patronatul, salariaţii ; s-au reunit cu toţii, în legislaţia socială germană, de exemplu în Alsacia şi Lorena ; în asistenţa socială franceză, o vor face mîine, la fel. Se revine deci la o morală a grupurilor.

Pe de altă parte, statul şi subgroupurile vor să poarte de grijă tocmai individului. Societatea doreşte să regăsească celula socială. Ea caută şi dă ocol individului, într-o curioasă stare de spirit în care se amestecă sentimentul drepturilor pe care el le are cu alte elemente mai pure : caritatea, solidaritatea, sentimentul „utilului social“. Darul, libertatea şi obligativitatea de a face daruri, libertatea şi interesul de a da, sînt temele ce revin, asemenea unui motiv dominant, de prea mult timp uitat.

Dar nu este suficient să constatăm faptul, trebuie să deducem de aici o practică, un precept de morală. Nu ajunge să afirmăm că dreptul se află pe drumul debarasării sale de unele abstracţii : diferenţierea dintre dreptul real şi cel individual ; — că el se află în curs de a adăuga alte drepturi dreptului brutal

⁷ Nu ne referim aici la vreo distrugere. Principiile de drept, ce prezidează piaţa, cumpărarea şi vînzarea, constituie condiţia indispensabilă formării capitalului, ele pot şi trebuie să subziste alături de principiile noi şi de cele mai vechi.

Totuşi nu trebuie ca moralistul şi legislatorul să fie reţinuţi de aşazisele principii de drept natural. De ex., nu trebuie considerată decât ca o abstracţie deosebirea dintre dreptul real şi cel personal, ca un extras teoretic al unora dintre drepturile noastre. Această deosebire trebuie lăsată să subziste, cantonînd-o în colţul său.

al vânzării și al plății serviciilor. Trebuie să spunem și că această revoluție este bună.

Mai întâi, să revenim, și trebuie s-o facem, la obiceiul „cheltuielilor nobile”. Ca și în țările anglo-saxone, ca și în atâtea alte societăți contemporane, barbare sau foarte civilizate, boagații trebuie să reînceapă să se considere de bună voie sau constrinși, ca fiind trezorierii concetățenilor lor. Civilizațiile antice, civilizații din care au rezultat cele de azi, cunoșteau unele jubileele, altele liturgiile, horegiile și trierarhiile, *syssties* (mese în comun), cheltuieli obligatorii ce trebuiau făcute de edil și de personajele consulare. Ar trebui să revenim la asemenea legi. Apoi, ar trebui mai multă grijă pentru individ, pentru viața și sănătatea lui, pentru educația sa — lucru rentabil de altfel — pentru familia sa și viitorul ei. Trebuie mai multă încredere, sensibilitate și generozitate în contractele de închiriere de servicii, de locație a imobilelor, de vânzare a bunurilor de consum necesare. Și ar trebui să existe suficiente mijloace de a limita specula și camăta.

Cu toate acestea, individul trebuie să muncească. El trebuie obligat să se bizuie mai mult pe sine decât pe alții. Pe de altă parte, el trebuie să-și apere interesele, cele personale și de grup. Excesul de generozitate și spiritul comunitar ar fi la fel de dăunătoare, lui și societății, ca și egoismul contemporanilor sau individualismul legilor noastre. În Mahâbhârata, unul dintre geniile malefice ale pădurii explică unui brahman că dăruie prea mult: „Iată de ce ești slab și palid”. Viața monahală ca și cea a lui Shylock trebuiesc deopotrivă evitate. Această nouă morală va consta desigur într-un amestec folositor dar cumpătat de realitate și ideal.

Astfel, este posibil și trebuie să revenim la arhaic, la elemente; vom regăsi motivele vitale și de acțiune cunoscute deja de numeroase societăți și clase sociale: bucuria de a da în public, bucuria cheltuielilor generoase, efectuate cu talent, bucuria ospitalității și a sărbătorii publice sau private. Asigurarea socială, solitudinea în ajutorul reciproc, în cooperare, cea a grupului profesional, a tuturor acelor persoane morale pe care dreptul englez le înfrumusețează cu numele de „Friendly Societies”, toate valorează mai mult decât simpla securitate individuală pe care nobilul o garantează micului arendaș, mai

mult decât viața calică dată de salariul zilnic asigurat de patron, și chiar mai mult decât agonisirea capitalistă, fondată și ea doar pe un credit schimbător.

Ne-am putea închipui ce ar însemna o societate în care ar guverna asemenea principii. O asemenea economie și morală funcționează deja, oarecum, în profesiunile libere ale marilor națiuni. Onoarea, dezinteresul și solidaritatea corporativă nu sînt aici cuvinte goale și nici nu contrazic necesitățile muncii. A umaniza și alte grupuri profesionale și a perfecționa ceea ce există, iată un mare progres realizat, pe care Durkheim adesea l-a preconizat.

Acestea fiind spuse, să revenim la ceea ce, după noi, constituie baza constantă a dreptului, la însuși principiul vieții sociale. Nu trebuie să ne dorim un cetățean prea bun, prea subiectiv, nici prea insensibil sau prea realist. El trebuie să aibă sentimentul acut al binelui, dar și al binelui pentru toți, să aibă simțul realității sociale (există însă, în chestiuni de morală, o altă realitate?). El trebuie să acționeze ținînd cont de sine, de grupurile sociale și de societate în ansamblu. O asemenea morală este eternă, fiind comună celor mai evolute societăți, celor din viitorul imediat, dar și celor mai puțin evolute pe care ni le-am putea imagina. Atingem astfel punctul esențial. Nu mai vorbim în termeni juridici, ci vorbim despre oameni și grupuri umane, pentru că aceștia, societatea în ansamblu, sentimentele omenești din spirit, oamenii în carne și oase, ei pun totul în mișcare. Și o fac oriunde și oricînd.

S-o demonstrăm. Sistemul pe care-l propunem cu numele de *sistem al prestațiilor totale*, de la clan la clan, — în care indivizi și grupuri schimbă totul între ei — constituie cel mai vechi sistem economic și de drept pe care l-am putea constata și concepe. El formează fondul din care s-a desprins morala darului-schimb. Or, păstrînd proporțiile, acest sistem este exact de același tip cu cel spre care am dori să vedem că se îndreaptă societățile noastre. Dar, pentru a face înțelese asemenea faze îndepărtate ale dreptului, să prezentăm în continuare două exemple împrumutate din două societăți foarte deosebite.

Într-un *coroboree* (dans dramatic public) din Pine Mountain⁸ (localitate din estul statului Queensland), fiecare individ intră pe rând în locul anume destinat, ținând într-o mână aruncătorul de lănci, cealaltă mână ținând-o la spate: el lansează arma într-un cerc aflat la celălalt capăt al terenului de dans, rostind în același timp cu voce tare locul de unde vine, de exemplu: „ținutul meu este Kunyan“⁹; apoi se oprește și, în acest timp, tovarășii săi îi „pun un cadou“ în cealaltă mână — o lance, un bumerang, orice altă armă. Un bun războinic poate primi astfel mai mult decât ar putea duce în mână, mai ales dacă el are fete de măritat¹⁰.

În tribul indienilor Winnebago (tribul Sioux), șefii de clan adresează confrăților¹¹, șefi ai altor clanuri, discursuri foarte caracteristice, modele ale acelei etichete¹² răspândite în toate civilizațiile indiene din America de Nord. Cu prilejul sărbătorii clanului, fiecare trib prepară alimentele și tutunul pentru reprezentanții celorlalte triburi. Iată, ca exemplu, fragmente din discursul unui șef de clan, cel al Șerpilor¹³: „Vă salut; e bine, cum aș putea spune altfel? Sînt un biet om fără valoare, iar voi v-ați amintit de mine. E bine... V-ați gîndit la spirite și ați venit să vă așezați alături de mine... În curînd vi se vor umple farfuriile, eu vă salut încă o dată pe voi, oameni ce luați locul spiritelor, etc.“. După ce fiecare șef a mîncat și s-au ars ofrandele de tutun, formula finală ne arată efectul moral al sărbătorii și al tuturor prestațiilor: „Vă mulțumesc că ați venit să ocupați acest loc, vă sînt recunoscător. Voi m-ați

⁸ ROTH, Games, *Bul. Tthn. Queensland*, p. 23, nr. 28.

⁹ Anunțarea numelui clanului de unde provine este un obicei cu un caracter foarte general în tot estul australian, fiind în legătură cu sistemul privind onoarea și virtutea numelui.

¹⁰ Fapt notabil care ne lasă să înțelegem că prin schimburi de cadouri contractăm așadar angajamente matrimoniale.

¹¹ RADIN Winnebago Tribe, XXXVIIth *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, p. 320 și sq.

¹² Vezi articolul *Etiquette*, *Handbook of American Indians*, de HODGE.

¹³ P. 326, prin excepție, doi dintre șefii invitați sînt membrii clanului Șerpilor.

Putem compara cu discursurile de la o ceremonie funerară (tabac); ele se suprapun exact. Tlingit, SWANTON, *Tlingit Myths and Texts* (*Bull. of Am. Ethn.*, nr. 39), p. 372.

încurajat... Binecuvîntările bunicilor voștri (care au avut revelații și pe care voi îi încarnați) au aceeași valoare ca și cele ale spiritelor. Este bine că ați luat parte la sărbătorirea mea. Este așa cum spun bătrînii noștri: «Viața vă este firavă și voi veți fi mai puternici doar alături de *sfatul bătrînilor*». Mi-ați dat sfaturi... Pentru mine ele înseamnă viață“.

Astfel, de la un capăt la celălalt al evoluției umane, nu există o a doua înțelepciune. Să acceptăm deci ca principiu vital ceea ce întotdeauna a fost și va fi principiu: să privești dincolo de propria ta ființă și să oferi neapărat și de bună voie daruri; nu vom risca să ne înșelăm. Un frumos proverb maori spune:

Ko Maru kai atu
Ko Maru kai nai
ka ngohe ngohe.

„Oferă tot atît cît primești și totul va fi minunat“¹⁴.

II

Concluzii de sociologie economică și economie politică

Aceste fapte nu luminează numai morala noastră și nu ne ajută doar să ne orientăm ideile; prin ele putem analiza mai bine cele mai generale activități economice, analiză ce ne slujește să întrevădem procedee mai bune de gestiune aplicabile societăților de azi.

Am văzut în mai multe rînduri cum întreaga economie a schimbului-dar era departe de a se întoarce la cadrele economiei așa-zis naturale, ale utilitarismului. Toate aceste fenomene atît de importante ale vieții economice a popoarelor, — să le spunem, pentru a ne fixa ideile, demne reprezentante ale marii

¹⁴ Rev. TAYLOR, Te Ika a Maui, *Old New Zealand*, p. 130, prov. 42, tradus foarte concis „give as well as take and all will be right“, dar traducerea literară este probabil următoarea: Tot atît cît dă Maru, tot atîta ia Maru, și totul este bine, bine. (Maru este zeul războiului și al justiției).

civilizații neolitice — și tot ce s-a păstrat din aceste tradiții în societățile imediat precedente sau în obiceiurile noastre, se sustrag schemelor oferite de puțin numeroșii economiști ce au vrut să compare între ele diferitele economii cunoscute¹⁵. Adăugăm deci propriile noastre observații care se alătură celor ale domnului Malinowski, cel care a consacrat o întreagă lucrare unei schimbări de optică a doctrinelor curente asupra economiei „primitive“¹⁶.

Iată un șir de fapte foarte solide :

Noțiunea valorii funcționează și în aceste societăți ; sînt adunate, la modul absolut vorbind, surplusuri foarte mari ; ele sînt cheltuite, deseori în pură pierdere, cu un lux enorm¹⁷, fără nici un scop mercantil ; există însemne ale bogăției, care și ele sînt schimbate, avînd rol de monede¹⁸. Dar toată această foarte bogată economie este încă plină de elemente religioase : moneda mai păstrează puterea sa magică, legată fiind de dar sau individ¹⁹ ; diferitele activități economice, cum este piața, sînt impregnate cu rituri și mituri ; ele păstrează caracterul ceremonial, obligatoriu și eficient²⁰ ; ele abundă în rituri și elemente de drept. Din acest punct de vedere, problema pusă de Durkheim, problemă referitoare la originea religioasă a noțiunii de valoare economică²¹, își găsește și ea răspuns. Aceste fapte răspund de asemenea la o mulțime de probleme privind formele și motivele a ceea ce numim, atît de impropriu, schimb,

¹⁵ BUCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft* (ed. 3), p. 73, vede aceste fenomene economice dar le subestimează importanța, reducîndu-le la ospitalitate.

¹⁶ *Argonauts*, p. 167 sq. ; Primitive Economics, *Economic Journal*, martie 1921, v. prefața lui J. G. Frazer la Malinowski, *Arg.*

¹⁷ Un asemenea exces pe care îl putem cita este sacrificiul cînelui la populația Chukchee (v. mai sus). Se ajunge pînă acolo încît proprietarii celor mai frumoase crescătorii de cîini să-și masacreze toate echipajele de tracțiune, fiind obligați să-și cumpere altele.

¹⁸ V. mai sus.

¹⁹ Cf. mai sus.

²⁰ MALINOWSKI, *Arg.*, p. 95. Cf. Frazer, prefața la cartea lui Malinowski.

²¹ *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598, n. 2.

„troc“, *permutatio*²² de lucruri folositoare, ceea ce economia istorică, urmîndu-i pe latini, iar aceștia pe Aristotel²³, pune la baza diviziunii muncii. Este cu totul altceva decît lucrul util care circulă în societățile de acest tip, marea majoritate a lor fiind deja destul de cultivate. Din cauza rapoartelor multiple stabilite ca urmare a contractelor, clanurile, generațiile și sexele sînt într-o efervescență economică permanentă, într-o stare de excitație prea puțin banală, mai puțin prozaică decît acțiunile noastre de vînzare, cumpărare sau închiriere, ori decît jocurile noastre la bursă.

Putem merge și mai departe. Putem discuta, putem mixa și prezenta în culori diferite, sau putem defini într-un alt mod noțiunile principale pe care le-am utilizat. Cuvintele folosite : dar, cadou, lucru oferit, nu sînt foarte precise. Pur și simplu nu am găsit altele. Unele concepte de drept și de economie pe care ne place să le considerăm opuse : libertate și obligație ; liberalitate, generozitate, lux și economie, interes, utilitate, ar trebui puse într-un creuzet. Putem da doar unele lămuriri despre acest subiect : să alegem, de exemplu²⁴, populația trobriand. Toate faptele economice pe care le-am descris sînt inspirate de o noțiune complexă ; ea nu înseamnă nici prestație complet liberă și gratuită, nici producție și schimb complet interesate de util. Ceea ce s-a dezvoltat aici este un hibrid.

Malinowski a depus un efort serios²⁵ ca să clasifice din punctul de vedere al mobilului, al interesului sau lipsei de interes, toate tranzacțiile pe care le-a constatat la populația trobriand ; el le ordonează plecînd de la darul pur pînă la trocul pur de după negociere²⁶. Clasificarea este în fond, inaplicabilă.

²² *Digeste*, XVIII, I ; *De Contr. Emt.*, 1. Paulus ne explică dezbaterea dintre înțelepții romani pentru a se ști dacă „permutatio“ era sau nu un act de vînzare. Întreg pasajul este interesant, chiar și eroarea făcută de savantul jurist în interpretarea lui Homer. II, VII, 472 la 475 ; οὐλοτο înseamnă a cumpăra, dar moneda pentru greci consta în bronz, fier, piei, vaci chiar și sclavi, toate avînd valori bine determinate.

²³ *Pol.*, c. I, 1257 a, 10 sq. ; remarcați cuvîntul πετεδδοσις, *ibid.*, 25.

²⁴ Am putea alege la fel de bine sâdaqâ la arabi ; pomana, prețul logodnicei, justiția, impozitul. Cf. mai sus.

²⁵ *Argonauts*, p. 177.

²⁶ Este de remarcat că, în acest caz, nu avem o vînzare, căci nu există un schimb de monede, de *vaygu'a*. Economia la care au ajuns locuitorii Trobriandului nu cunoaște folosința monedei pentru schimb.

Astfel după domnul Malinowski, tipul darului pur este cel dintre soți²⁷. Or, după noi, unul din faptele cele mai importante semnalate de Malinowski, și care aduce lumină asupra raporturilor sexuale în lume, constă în apropierea noțiunii de *mapula*²⁸, plata „fixă” dată femeii de bărbat, de o anume recompensă plătită pentru serviciul sexual²⁹. Chiar și cadourile făcute șefilor constituie un tribut; distribuirile de hrană (*sagali*) constituie indemnizații pentru muncă, pentru îndeplinirea riturilor, de exemplu, pentru priveghiul morților³⁰. De fapt, după cum aceste daruri nu sînt libere, ele nu sînt nici complet dezinteresate. Ele constituie contra-prestații pentru mulțime, contra-prestații făcute nu numai ca plată a serviciilor ci și pentru menținerea unor alianțe³¹; așa cum este alianța dintre triburile de pescari³² și cele de agricultori și olari; asemenea alianțe nu pot fi refuzate. Ele au un caracter general și noi le-am mai întîlnit, de exemplu, la populațiile maori, tsimshian³³ etc. Iată deci în ce constă acea forță, mistică și practică totodată, care sudează și divide în același timp clanurile, care le diferențiază munca și le obligă la schimb. Chiar și în aceste societăți, individul și grupurile, sau mai degrabă subgrupurile, au simțit întotdeauna dreptul lor suveran de a refuza contractul: aceasta dă un aspect de generozitate circulației bunurilor; iar, pe de altă parte, în mod normal, nu există pentru un asemenea refuz vreun drept sau vreun interes, ceea ce face

²⁷ *Pure gift.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cuvîntul se aplică acelei prostituții licite practică de fetele nemăritate; cf. *Arg.*, p. 183.

³⁰ Cf. mai sus. Cuvîntul *sagali* (cf. *hakari*) înseamnă distribuire.

³¹ Cf. mai sus; în particular oferirea de *urigubu* cumnatului: produse ale recoltei în schimbul muncii.

³² V. mai sus (*wasi*).

³³ Maori, v. mai sus. Diviziunea muncii (și modul cum ea funcționează la clanurile tsimshian pentru sărbătoare), este descrisă admirabil într-un mit al potlatch-ului, BOAS, *Tsimshian Mythology*, XXXIst *Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.*, p. 274, 275; cf. p. 378. Exemple de acest gen ar putea fi multiplicare la infinit. Asemenea instituții economice există într-adevăr chiar la societățile mult mai puțin evoluat. V. de ex., în Australia, poziția remarcabilă a unui grup local posesor de argilă roșie (AISTON și HORNE, *Savage Life in Central Australia*, Londra, 1924, p. 81, 130).

ca acele societăți îndepărtate să fie, totuși, „strămoșii” societăților noastre.

Utilizarea monedei ne-ar putea sugera alte reflexii. Brățările și colierele populației trobriand, *vaygu's*, ca și obiectele din cupru ale nord-vestului american, sau irochezele *wampun*, constituie în același timp averi, semne³⁴ de bogăție, mijloace de schimb sau plată, dar și obiecte ce trebuiesc date sau distruse. Doar că ele constituie și gajuri legate de persoanele care le întrebuintează, gajuri care, la rîndul lor, le angajează. Dar cum, pe de altă parte, ele servesc deja ca simboluri monetare, există interesul să fie date pentru a poseda din nou altele, transformîndu-le în marfă sau servicii, ce se vor transforma la rîndul lor în monede. Am putea spune că șefii trobriandezii sau cei tsimshian procedează în oarecare măsură ca și capitalistul care știe să se descotorosească de monedă în timp util, pentru a-și reconstitui apoi capitalul său circulant. Interesul și dezinteresul exprimă în același grad forma de circulație a averilor și cea arhaică, de circulație a însemnelor de bogăție ce le urmează..

Chiar și simpla distrugere a bogățiilor nu se face cu aceea completă detașare pe care am crede-o. Asemenea acte de grandoare nu sînt lipsite de egoism. Forma ceremonioasă, aproape întotdeauna exagerată, adesea pur distructivă, în care ele se consumă, cînd niște bunuri importante și îndelung adunate sînt dăruite deodată sau chiar distruse, mai ales în caz de *potlatch*³⁵, conferă acestor instituții un aer de cheltuială nebunească, de risipă copilărească. Într-adevăr, de fapt, nu numai că sînt făcute să dispară cu acest prilej lucruri utile, alimente scumpe care se consumă în exces, ci se distruge pentru plăcerea de a

³⁴ V. mai sus. În limba germană, echivalența cuvintelor *token* și *zeichen*, care desemnează moneda în general, păstrează caracteristica acestor instituții: moneda este un semn, poartă un semn și este un gaj, toate reprezentînd unul și același lucru, așa după cum semnătura unui om reprezintă și ceea ce îi angajează responsabilitatea.

³⁵ V. DAVY, *Foi jurée*, p. 344 sq.; DAVY (*Des clans aux Empires; Eléments de Sociologie*, I) a exagerat importanța acestor fapte. Potlatch-ul este util pentru a stabili ierarhia și adesea o stabilește, dar nu este absolut necesar în acest sens. Astfel, societățile africane, nigeriene sau bantu, nu au potlatch, sau nu au unul foarte dezvoltat, sau poate l-au pierdut — dar au toate formele de organizare politică posibile.

distruge, de exemplu, obiecte din aramă, monezile pe care șefii tsimshian, tlingit și haida le aruncă în apă sau cele pe care șefii kwakiutl și cei din triburile aliate le rup în bucăți. Dar motivul acestor daruri și consumații nebunești, al acestor pierderi și distrugerii de averi, nu este deloc dezinteresat, mai ales în societățile cu potlatch. Prin aceste daruri se stabilește ierarhia între șefi și vasali, între vasali și luptători. A dăruii înseamnă să-ți manifesti superioritatea, să fii mai sus, să fii *magister*; să accepți fără să oferi înapoi mai mult, înseamnă să te subordonezi, să devii client și servitor, să devii mic, să cobori (*minister*).

Ritualul magic al *kulei* numit *mwasila*³⁶ abundă în formule și simboluri care demonstrează că viitorul contract urmărește drept profit superioritatea socială, și, am putea spune, chiar pe cea brutală. Astfel, după incantațiile făcute pentru nuca de betel pe care o vor utiliza împreună cu partenerii lor, după incantațiile rostite pentru șef și tovarășii lui, pentru porci, coliere, apoi pentru căpetenie și „deschiderile“ sale și pentru tot ceea ce aduce, *pai*, daruri de deschidere etc., după ce s-au făcut incantații pentru toate, magicianul cîntă, nu fără exagerare³⁷, următoarele:

„Răstorn muntele, muntele se clintește din loc, muntele se prăbușește, etc. Descîntecul meu merge pe vârful muntelui lui Dobu... Barca mea pornește la vale... etc. Faima mea este asemenea tunetului; pasul meu este ca zgomotul produs de vrăjitorii zburători. Tudududu“.

Să fii primul, să fii cel mai frumos, cel mai norocos, cel mai puternic și cel mai bogat, iată ceea ce se caută și cum se obține. Mai târziu, șeful își dovedește *mana*, redistribuind vasalilor și rudelor ceea ce tocmai a primit; el își menține ran-

³⁶ Arg., p. 199 la 201; cf. p. 203.

³⁷ Ibid., p. 199. În această poezie cuvîntul *munte* desemnează insulele d'Entrecasteaux. Canoea pleacă încărcată de greutatea mărfurilor schimbate la *kula*. Cf. unei alte formule, p. 200, text și comentarii, p. 441; cf. p. 442, remarcabil joc de cuvinte referitor la *écumer*. Cf. formulă, p. 205.

gul său printre ceilalți șefi, oferind brățări pentru colierele primite, oferind ospitalitate celor ce au venit să-l viziteze, și așa mai departe... În cazul de față bogăția este, din toate punctele de vedere, un mijloc de realizare a prestigiului și, totodată, un lucru util. Putem însă fi siguri că printre noi, chiar și în noi înșine, bogăția nu înseamnă, înainte de orice, mijlocul prin care putem dispune de ceilalți?

Să analizăm acum o altă noțiune pe care am opus-o celei de dar și dezinteresare: noțiunea de interes, de căutare individuală a utilului. Nici ea nu se prezintă așa cum funcționează la noi, în spiritul nostru. Dacă există vreo noțiune echivalentă, care să motiveze, la șefii trobriandezii sau americani, la clanurile andaman etc., ori să fi motivat altădată pe generoșii hinduși, pe nobilii germani și celți, oferirea darurilor și *cheltuielile*, această noțiune nu este raționamentul vânzătorului, făcut la rece, raționamentul bancherului sau al capitalistului. În aceste civilizații există interes, dar într-un alt mod decît în timpurile noastre. Se tezaurează pentru cheltuieli ce se fac în scopul de „a obliga“, de a avea „supuși“. Pe de altă parte, sînt schimbate mai ales obiectele de lux, ornamente și veștminte, sau se practică consumul imediat cu ocazia sărbătorilor. Se oferă cadouri cu dobîndă, și aceasta pentru a umili pe donatorul inițial sau pe cel ce a schimbat primul, și nu pentru a-i compensa „pierderea“ ce i-a fost pricinuită de o „consumație diferită“. Există deci interes, dar el este analog, să spunem, interesului care ne conduce.

Între economia relativ amorfă și dezinteresată din interiorul subgrupurilor, economie care reglează viața clanurilor australiene sau a celor din America de nord (est și prerie), pe de o parte, și economia individuală, a interesului pur, economie cunoscută în societatea noastră măcar în parte — cunoscută însă populațiilor semite și grecești, pe de altă parte, între aceste două tipuri de economii, se situează o serie imensă de instituții și evenimente economice, serie care nu este însă guvernată de rațiunile economice pe care ne place să le teoretizăm.

Cuvîntul *interes** este și el recent, de origine tehnică și contabilă: vine din latinescul *interest*, scris pe cărțile contabile în fața rentelor ce se percep. În cele mai epicuriene morale antice sînt căutate în special binele și plăcerea și nu utilitatea materială. A fost necesară victoria raționalismului și a mercantilismului pentru ca noțiunile de profit și individ să fie revigorate și ridicate la rangul de principii. Am putea chiar data — după Mandeville (*Fabula albinelor*) — triumful noțiunii de profit individual. Noțiunea nu poate fi tradusă în latină, greacă sau arabă decît cu dificultate, și numai printr-o perifrază. Chiar cei ce scriau în sanscrita clasică, utilizînd cuvîntul *artha*, destul de apropiat de conceptul nostru de interes, aveau o cu totul altă idee despre interes și alte asemenea categorii decît avem noi. Cărțile sacre ale Indiei împărțeau deja activitățile omenești în următoarele domenii: legea (*dharma*), interesul (*artha*) și dorința (*kama*). Era vorba însă mai ales de interesul politic: al regelui și al brahmanilor, al miniștrilor, interesele regatului și ale fiecărei caste. Considerabila literatură din Nîti-căstra nu are caracter economic.

Societățile care au făcut din om un „animal economic“, și asta foarte recent, sînt societățile noastre din Occident. Nu sîntem însă, cu toții, ființe de acest gen. Cheltuiala gratuită și nerațională se practică în mod curent atît de către mase cît și de elite; chiar și de „fosilele“ unei anumite nobilimi. *Homo economicus* nu se află înapoia noastră ci în fața noastră; ca și omul moral și cu simțul datoriei; ca și omul științei și al raționalismului. Mult timp, omul a însemnat altceva; nu demult, a devenit o mașină, una complicată, incluzînd și o mașină de calcul.

De altfel, sîntem, din fericire, departe de acest calcul utilitar, constant și glacial. Să analizăm în mod aprofundat, statistic, așa cum a făcut-o Halbwachs pentru clasele muncitoare, ce înseamnă pentru noi, occidentalii claselor medii, consumul și costul. Cîte necesități satisfacem? și cîte atracții care nu au drept ultim scop utilul? Cît alocă omul bogat, cît poate el alocă din venitul său necesităților personale? Cheltuielile de lux, pentru artă, cheltuielile nebune, cele cu servitorii, nu-l

* În franceză *intérêt* = interes, dar și dobîndă, profit (n. tr.).

aseamănă pe el nobililor de altă dată sau șefilor barbari, căroră le-am descris obiceiurile?

Este bine astfel? E o altă întrebare. Este bine, poate, să existe mijloace pentru alte cheltuieli și pentru schimb, altele decît costul simplu al vieții. Totuși, după noi, nu în calculul necesităților individuale vom găsi metoda celei mai bune economii. Chiar dacă vrem să sporim propria noastră avere, cred că trebuie să fim și altceva decît simpli finanțisti: trebuie, mai înainte, să fim mai buni contabili și mai buni gestionari. Urmărirea brutală a scopurilor individuale este vătămătoare acestor scopuri și păcii în ansamblu, este vătămătoare ritmului muncii și bucuriilor și — prin efect invers — individului însuși.

Am văzut deja că părți importante, și chiar asociațiile din întreprinderile noastre capitaliste, se unesc pentru a-și atrage angajații în grup. Pe de altă parte, toate grupările sindicale, cele patronale, dar și cele salariale, pretind că apără și reprezintă interesele generale cu aceeași feroare cu care o fac și pentru interesul individual al aderenților sau schiar al corporațiilor lor. Frumoasele discursuri, este adevărat, sînt poleite cu metafore. Trebuie să constatăm cum nu numai morală și filosofia, dar și opinia și arta economică înseși, încep să se ridice la nivelul „social“. Se simte că pentru a munci bine, oamenii trebuie convingeți că vor fi plătiți corect toată viața, pentru o muncă pe care au executat-o corect, în folosul altora dar și al lor înșiși. Producătorul care practică schimbul simte și el — a simțit-o întotdeauna, dar de această dată o simte într-un mod acut — că schimbă nu atît un produs, un timp de muncă, ci oferă ceva din sine însuși, oferă timpul, viața sa, și dorește să fie recompensat, chiar și cu moderație, pentru ceea ce oferă. A-i refuza această recompensă înseamnă a-l incita la delăsare și randament redus.

Poate că am putea formula o concluzie sociologică și practică în același timp. În faimoasa surată LXV, „decepția reciprocă“ (Judecata de Apoi), relevată lui Mahomed la Mecca, se zice:

15. Bogățiile și copiii sînt tentațiile voastre, în vreme ce Dumnezeu vă rezervă o recompensă magnifică.

16. Temeți-vă de Dumnezeu; ascultați, fiți supuși, dați pomană (*sâdaqâ*) în propriul vostru interes. Cel ce se ferește de propria avaritie va fi fericit.

17. Oferiți-i lui Dumnezeu cu generozitate și, vă va plăti dublu, vă va ierta căci Dumnezeu este recunoscător și atot-milostiv.

18. El știe pe cele văzute și pe cele nevăzute, el este cel puternic și înțelept.

Înlocuiți numele lui Allah cu cel de societate și cu cel de grup profesional, sau adunați-le pe toate trei, dacă sînteți credincios; înlocuiți conceptul de pomană cu cel de cooperare, cu o muncă sau o prestație făcută pentru altul: veți avea astfel o bună idee despre arta economică care dă să se nască. O vedem deja funcționînd în unele grupări cu caracter economic, în sufletul celor mulți, cei care au, adesea, sensul propriului lor interes și cel al interesului comun într-o măsură mai mare decît conducătorii lor.

Studiind aceste părți obscure ale vieții sociale, vom ajunge poate să luminăm drumul pe care trebuie să se înscrie națiunile, morala și totodată economia acestora.

III

Concluzie de economie generală și de morală

Fie-ne permisă încă o remarcă de metodă referitoare la cea pe care am urmat-o.

Nu dorim să propunem această lucrare drept model. Ea este doar lămuritoare. Este suficient de incompletă, analiza putînd fi dusă mai departe³⁸. În fond, problemele sînt cele ce ar

³⁸ Aria pe care ar fi putut fi efectuate cercetări suplimentare în legătură cu cele studiate este Micronezia. Aici există un sistem monetar și contractual foarte important, mai ales la Yap și Pal'ao. În Indochina, mai ales printre mon-khmeri, în Assam și la birmanii din Tibet, există de asemenea, instituții de acest gen. În fine, berberii au dezvoltat folosirea de *thaoussa* (v. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco*, Vezi ind. s.v. *Present*). Douffé și Maunier, mai competenți ca noi, au studiat acest fapt. Documente prețioase ne furnizează vechiul drept semit și tradiția beduină.

putea fi puse mai curînd istoricilor și etnografilor, sînt mai curînd obiecte de anchetă, noi nerezolvînd problema și nedînd răspunsuri definitive. Ne este suficientă, pentru moment, convingerea că, în această direcție, sînt multe lucruri de aflat.

Într-un asemenea mod de a trata faptele, există însă un principiu euristic pe care am dori să-l desprindem. Faptele studiate de noi sînt — permis fie-ne să spunem — fapte sociale *totale* sau, dacă vreți, dar cuvîntul ne place mai puțin, generale: ele pun în chestiune, în unele cazuri, întreaga societate și instituțiile sale (potlatch, clanuri rivale, triburi ce se vizitează etc.), iar în alte cazuri doar un mare număr de instituții, în particular în cazul schimburilor și contractelor stabilite între indivizi.

Toate aceste fenomene sînt, în același timp, juridice, economice și religioase și chiar estetice, morfologice, etc. Sînt fenomene ale dreptului privat și public, de moralitate organizată și difuză, strict obligatorii, lăudate sau blamate; sînt politice și totodată casnice, interesînd în aceeași măsură clasele sociale, clanurile și familiile. Sînt religioase: aparțin religiei propriu-zise, magiei, animismului sau unei mentalități religioase difuze. Sînt economice, întrucît conceptele de valoare, de utilitate, de profit, de lux, de bogăție, de achiziție, de acumulare, și, pe de altă parte, cel de consum, cel de cheltuială pură, fastuoasă, sînt prezente peste tot, chiar dacă astăzi le înțelegem altfel. Pe de altă parte, aceste instituții au o latură estetică importantă, de care am făcut în mod deliberat abstracție în acest studiu: dansurile ce se execută succesiv, cîntecele și ceremoniile de tot felul, reprezentațiile dramatice date din tabără în tabără și din asociație în asociație, diversele obiecte fabricate, folosite, decorate, șlefuite, primite și transmise cu toată dragostea, tot ceea ce este primit cu bucurie și prezentat cu succes, ospetele la care participă toți; totul, hrană, bunuri și servicii, chiar și „respectul“ cum îl numește populația tlingit, totul produce emoție estetică, nu numai o emoție de ordin moral sau un profit³⁹. Faptul este valabil nu numai în Mela-

³⁹ A se vedea „ritualul Frumuseții“ în *Kula* trobriandez, MALI-NOWSKI, p. 334 și următoarele, 336, „partenerul ne vede, observă cît de frumos ne este chipul, ne aruncă *vaygu'a*“. Cf. THURNWALD despre folosirea banilor ca ornament, *Forschungen*, III, p. 39; cf.

nezia, ci și în cadrul potlatch-ului nord-vest american, sau în special aici; și mai adevărat este în cazul târgurilor sărbătorite în lumea indo-europeană⁴⁰. În fine, acestea sînt în mod clar fenomene morfologice. Totul se petrece în cadrul unor adunări, târguri și iarmaroace, sau cel puțin cu ocazia sărbătorilor care le prilejuiesc. Toate presupun anumite congregații a căror durată poate depăși un anotimp de concentrare socială, cum este cazul potlatch-ului de iarnă la kwakiutl, sau poate dura mai mult de cîteva săptămîni, ca expedițiile maritime melaneziene. Ele trebuie să aibă la dispoziție anumite drumuri, sau cel puțin piste, intertribale sau internaționale, *comercium* și *connubium*⁴¹.

Toate sînt, deci, mai mult decît teme, mai mult decît elemente instituționale, instituții complexe sau sisteme de instituții divizate, de exemplu, după religie, drept, economie etc. Sînt „întreguri“, sisteme sociale complete, noi descriindu-le modul în care funcționează. Am observat societățile în starea lor dinamică sau fiziologică, și nu înghețate, în stare statică sau cadaverică sau, cu atît mai puțin, nu le-am descompus și disecat după regulile de drept, mituri, valori și preț. Doar considerîndu-le în ansamblu, am putut observa esențialul, mișcarea întregului, aspectul viu, clipa fugitivă în care societatea și oamenii iau cunoștință sentimentală despre ei înșiși și de statutul lor vis-à-vis de ceilalți. În această observare concretă a vieții sociale există mijlocul de a descoperi noi fapte pe care abia începem să le întrezărim. După părerea noastră, nimic nu poate fi mai rodnic și mai urgent ca studierea unor asemenea fapte sociale.

Acest studiu are un dublu avantaj. Unul al generalității, întrucît asemenea fapte funcțional generale au șansa de a fi mai universale decît alte diferite instituții sau teme ce poartă o tentă mai mult sau mai puțin accidentală de culoare locală. Dar studiul are mai ales avantajul realității. Putem observa înseși faptele sociale, concrete, așa cum sînt ele. În societate, nu

expresiei *Prachtbaum*, vol. III, p. 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12; pentru a desemna un bărbat sau o femeie împodobită cu monede. Atunci, șeful este numit „arbore“, I, p. 298, v. 3. Omul împodobit emană un parfum I, p. 192, v. 7; v. 13, 14.

⁴⁰ Pietele logodnicelor; noțiunea de sărbătoare, *feria*, târg.

⁴¹ Cf. THURNWALD, *ibid.*, III, p. 36.

numai conceptele și regulile trebuiesc observate, ci și oamenii, grupurile și comportamentul acestora. Le urmărim cum se mișcă, asemenea maselor și sistemelor mecanice, sau la fel ca animalele și caracatițele din mări. Observăm nenumărați indivizi, forțe mobile care plutesc în mediul lor, printre propriile lor sentimente.

Istoricii simt și obiectează întemeiat faptul că sociologii exagerează în abstractizarea și separarea diverselor elemente sociale unele față de altele. Trebuie să procedăm ca și ei: să observăm ceea ce este dat. Or, datul înseamnă Roma, Atena, francezul mediu sau melanezianul din cutare sau cutare insulă, nu rugăciunea sau dreptul în sine. După ce, de nevoie, au făcut prea multă diviziune și abstractizare, sociologii trebuie să depună eforturi pentru a recompune întregul. Vor afla astfel date fecunde; vor afla astfel mijloace de care psihologii vor fi satisfăcuți. Aceștia își cunosc privilegiul pe care îl au, mai ales psihopatologii, cei care au certitudinea că studiază concretul. Cu toții studiază și ar trebui să observe comportamentul ființelor totale și nu al celor divizate în facultăți. Trebuie să-i imităm. Studiul concretului, adică al întregului, este posibil, în sociologie el fiind mai captivant și mai explicativ. Observăm reacțiile complete și complexe ale unui număr definit de oameni, de ființe complete și complexe. Descriem ceea ce este în organisme lor și în *psychai*, și, în același timp, descriem comportamentul maselor și psihozele care le corespund: sentimente, idei, volițiunea mulțimii, a societăților organizate și a sub-grupurilor. Vedem corpuri și reacții ale acestor corpuri, idei și sentimente ce sînt de obicei interpretări, și mai rar cauze ale acestor reacții. Principiul și scopul sociologiei este observația asupra întregului grup și asupra comportamentului său complet.

Nu am avut timpul — ar fi însemnat desigur să extindem un subiect restrîns — să încercăm observarea adîncului morfologic al tuturor faptelor ce le-am prezentat. Este, poate util să prezentăm, măcar ca exemplu, metoda pe care am dori s-o urmărim, direcția în care am îndrepta această cercetare.

Toate societățile descrise de noi mai sus, exceptînd pe cele europene, sînt societăți segmentate. Chiar societățile indo-europene, cea romană de dinaintea celor *Douăsprezece Table*, societățile germanice pînă foarte recent, cînd s-a redactat *Edda*,

societatea irlandeză pînă la redactarea principalei sale opere literare, toate aveau la bază clanuri sau cel puțin mari familii, mai mult sau mai puțin divizate în interior, mai mult sau mai puțin izolate una de alta la exterior. Toate sînt, sau erau, de parte de unificarea și unitatea pe care o istorie insuficientă le-o atribuie. Pe de altă parte, în interiorul grupurilor, indivizii, deși puternic marcați, erau mai puțin triști, mai puțin serioși și mai puțin individualiști ca noi; în exterior însă, ei erau, sau sînt, mai generoși, mai darnici decît noi. Atunci cînd, cu prilejul sărbătorilor tribale, la ceremoniile clanurilor rivale și ale familiilor ce se aliază sau se inițiază reciproc, grupurile se vizitează; atunci cînd, în societățile mai avansate, o dată cu dezvoltarea legilor ospitalității, legea prieteniei și a contractelor cu zeii vine să asigure „pacea” pieței și a orașelor; pe o durată considerabilă și într-un mare număr de societăți, oamenii au acționat față de semenii cu o stare curioasă de spirit, de teamă și ostilitate exagerate, sau cu o generozitate și ea exagerată, toate apărînd ca nebunești doar în ochii noștri. În toate societățile care ne-au precedat pînă mai deunăzi, și care încă ne înconjoară, și chiar în numeroase obiceiuri ale moralei populare, nu există cale de mijloc: a avea deplină încredere sau a fi complet neîncrezător; să-ți depui armele și să renunți la magie, sau să dăruie totul: de la ospitalitatea de moment, pînă la propriile-ți fiice și bunuri. În asemenea stare oamenii au renunțat la propriile reticențe, au început să dea sau să întoarcă darurile primite.

Nici nu aveau de ales. Cînd se întîlnesc două grupuri de oameni, ele nu pot decît să se îndepărteze (în caz de suspiciune sau provocare, ele pot să se bată) sau să se trateze bine. Pînă în vremurile unor reguli de drept apropiate de ale noastre, pînă în timpul unor economii nu tocmai îndepărtate, nu se trata decît cu străinii, chiar dacă se avea de-a face cu aliați. Indigenii kiriwina din Trobriand mărturiseau domnului Malinowski⁴²: „Oamenii din Dobu nu sînt la fel de buni ca noi; sînt cruzi și canibali; cînd mergem la Dobu ne este teamă. Ar putea să ne omoare. Dar iată, scuipe rădăcină de ghimber și spiritul lor se transformă. Ei își depun

armele și ne primesc cum se cade”. Nimic nu traduce mai bine această stare de instabilitate, dintre sărbătoare și război.

Thurnwald, unul dintre cei mai mari etnografi, ne descrie, referitor la un alt trib din Melanezia, într-o statistică genealogică⁴³, un eveniment care arată în aceeași măsură modul în care indivizii trec deodată și în grup de la sărbătoare la bătaie. Unul din șefi, Buleau, invitase un alt șef, Bobal, la un ospăț, probabil primul dintr-un lung șir de ospete. O noapte întreagă s-au repetat dansuri. Dimineața, cu toții erau excitați după noaptea de veghe, dans și cîntec. La o simplă replică de-a lui Buleau, unul din oamenii lui Bobal l-a ucis. Și ceata începu masacrul și jaful, și răpi femeile din sat. „Buleau și Bobal erau mai curînd prieteni, decît rivali”, afirmă Thurnwald. Am observat cu toții asemenea întîmplări, chiar în jurul nostru.

Opuînd rațiunea sentimentului, voința de pace unor asemenea ieșiri nebunești, popoarele au reușit să substituie alianța, darul și comerțul războiului, izolării și stagnării.

Iată deci ceea ce găsim la capătul acestor cercetări. Societățile au progresat în măsura în care ele însele, subgrupurile și indivizii, au știut să stabilească raporturi mutuale, să ofere, să primească și să ofere în schimb. Pentru a face comerț trebuie să știi mai întîi cum să ții lancea. Abia apoi reușești să schimbi bunuri și persoane, nu numai între clanuri, ci și între triburi, națiuni și, mai ales, între indivizi. Abia apoi indivizii au învățat să-și creeze și să-și satisfacă reciproc interesele și, în fine, să și le apere fără să mai recurgă la arme. În acest mod, clanul, tribul și popoarele, au învățat (și tot astfel trebuie s-o învețe mîine clasele, națiunile și indivizii din lumea noastră așa-zis civilizată) cum să se opună fără să se masacreze, cum să ofere fără să se sacrifice unii pe alții. Este unul din secretele permanente, secretul înțelepciunii și al solidarității lor.

Nu există o altă morală, o altă economie sau alte practici sociale. În *Cronicile lui Arthur*⁴⁴, bretonii povestesc cum re-

⁴³ *Salomo Inseln*, vol. III, tabel 85, nota 2.

⁴⁴ *Layamon's Brut*, vers 22736 sq.; *Brut*, vers 9994 sq.

⁴² *Argonauts*, p. 246.

gele Arthur și unul din dulgherii săi au inventat acea minune a curții, Masa Rotundă, în jurul căreia cavalerii nu se mai luau la bătaie. Înainte vreme încăierările stupide, duelurile și crimele pornite dintr-o „invidie sordidă” însîngerau cele mai frumoase ospete. Dulgherul i-a zis lui Arthur: „Îți voi face o masă foarte frumoasă unde să încapă șaisprezece sute și chiar mai mulți, jur împrejur, și unde nimeni să nu fie exclus... Nici un cavaler nu va putea să înceapă lupta, deoarece acolo, cel bine situat va fi pe picior de egalitate cu cel mai prost situat”. Nu ar mai exista „capul mesei”, deci nici dispute. Oriunde își ducea Arthur masa, nobilii săi însoțitori, rămîneau fericiți și de neînvins. Astfel ar putea deveni astăzi națiunile, puternice și bogate, fericite și bune. Popoarele, clasele, familiile și indivizii ar putea să se îmbogățească, și nu vor fi fericite decît atunci cînd vor învăța să se așeze, asemenea cavalerilor, în jurul avuției comune. Este inutil să cauți aiurea binele și fericirea. Ele se află în pacea impusă, în munca ritmică, în cea comună și soldară, în bogăția adunată și redistribuită, în respectul mutual și în generozitatea reciprocă pe care o conferă educația.

Iată cum, în anumite cazuri, poate fi studiat comportamentul uman total, viața socială în întregul ei; iată, de asemenea, cum acest studiu concret poate conduce nu numai la o știință a moravurilor, o știință socială parțială, dar chiar și la concluzii de morală, sau, mai curînd, — pentru a relua un cuvînt de demult — de „civilitate”, de „civism”, cum se spune acum. Asemenea studii permit într-adevăr să se observe, să se estimeze, și să se cumpănească diversele țeluri estetice, morale, religioase și economice, diferiți factori materiali și demografici, al căror ansamblu formează societatea și constituie viața în comun, și a căror direcție conștientă este arta supremă, *Politica*, în sensul socratic al cuvîntului.

CUPRINS

Studiu introductiv: O sursă insuficient exploatată de analiza socio-politică	5
INTRODUCERE: Despre dar și în particular despre obligația de a întoarce cadourile	35
CAPITOLUL I: Darurile schimbate și obligația de a le restitui (Polinezia)	45
CAPITOLUL II: Dezvoltarea sistemului, libertate, onoare, monedă	67
CAPITOLUL III: Prezența acestor principii în drepturile și economiile vechi	134
CAPITOLUL IV. Concluzii	169

În colecția «Eseuri de ieri și de azi» au apărut :

1. Luca Pițu : *Sentimentul românesc al urii de sine*
2. Vladimir Soloviov : *Povestire despre Antihrist*
3. Vasile Lovinescu : *Monarhul ascuns*
4. Henri Bergson : *Teoria râsului*
5. Henri Bergson : *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*
6. Nikolai Berdiaev : *Filosofia lui Dostoievski*
7. Ștefan Afloroaei : *Întâmplare și destin*
8. Vasile Lovinescu : *Incantația singelui*
9. Léon Bloy : *Mîntuirea prin evrei*
10. Miguel de Unamuno : *Agonia creștinismului*
11. Marcel Mauss : *Eseu despre dar*

În pregătire :

Emile Durkheim : *Despre sinucidere*

Henri Bergson : *Cele două surse ale moralei și ale religiei*

Lev Șestov : *Revelațiile morții*

Vasile Lovinescu : *Mitul sfîșiat*

Lector : Silviu LUPESCU

Tehnoredactor : Vasile COROAMA

Bun de tipar : martie 1993. Apărut 1993
Format 1/16 (54 × 84)

Tiparul executat la Imprimeria
Institutului European
pentru Cooperare Cultural-Științifică Iași
Str. Cronicar Mustea nr. 17, C.p. 161 ● 6600 Iași

Există oare o virtute în lucruri care face ca darul primit să fie înapoiat în mod obligatoriu? Sîntem oare cu adevărat liberi să primim și să oferim daruri? O parte considerabilă a moralei și a vieții noastre însăși se situează în acea atmosferă în care darul și obligația sau libertatea de a dăruia se amalgamează, căci dincolo de valoarea lor venală..., lucrurile mai au și o valoare sentimentală.

Citindu-l pe Marcel Mauss vom regăsi acele motive vitale cunoscute de numeroase societăți: bucuria de a dăruia în public, bucuria unor cheltuieli efectuate cu generozitate și talent, bucuria ospitalității și a sărbătorilor publice sau private. Vom afla unele principii de drept și de morală a darului ce au guvernat societățile arhaice, principii care s-ar putea dovedi mai actuale ca oricînd.



INSTITUTUL EUROPEAN PENTRU
COOPERARE CULTURAL ȘTIINȚIFICĂ IAȘI